

PÍO GARCÍA

Valoraciones asiáticas del sistema internacional

RESUMEN

Las sociedades asiáticas poseen milenarios sistemas interpretativos del ser humano, el fenómeno social y las relaciones entre los pueblos. Si bien sus aportes intelectuales están en la base de las ciencias modernas, el estudio del sistema internacional sobrevino para ellas como una prueba durante la fase de enfrentamiento al colonialismo. Aprovechando de las teorías de la globalidad actual, en gran medida el pensamiento asiático se esmera por incorporar en sus esquemas conceptuales y valorativos su tradición intelectual, dentro de un esfuerzo de síntesis de conocimientos, tras el objetivo de superar viejos y nuevos hegemonismos políticos e intelectuales. Esta provisión conceptual, normativa y metodológica incide en el necesario replanteamiento de los estudios internacionales, a los cuales se les exige pronunciamientos sobre la gobernanza global.

PALABRAS CLAVE

Teoría de relaciones internacionales, filosofía política asiática, confucianismo, budismo

ABSTRACT

Asian societies have ancient interpretive systems of human beings, the social phenomenon and the relation among their peoples. While their intellectual contributions are the basis of modern science, the study of the international system ensued for them as a test during the phase of confrontation to colonialism. Although Asian thought has adopted current globalization theories, at the same time it strives to incorporate in its conceptual and evaluative schemas its intellectual tradition, in an effort of synthesis of knowledge, following the aim of overcoming old and new political and intellectual hegemonisms. This conceptual, normative and methodological provision affects the necessary redefinition of international studies, which are required to respond the challenge of the global governance.

KEY WORDS

International Relations Theory, Asian Political Philosophy, Confucianism, Buddhism

Dado el carácter aproximativo y probabilístico de las teorías sobre el sistema internacional y reconociendo la producción de interpretaciones sistemáticas por parte de autores y centros de pensamiento europeos y estadounidenses, las exposiciones separadas de tal corriente dominante, que se ofrecen desde Asia y otras regiones merecen un trato estimable. El hecho particular es que la milenaria tradición intelectual de las civilizaciones asiáticas –en buena medida subyacente en la destreza científica moderna a través del acopio y reelaboración que hicieron en su momento las escuelas árabes e islámicas–, hoy, en las circunstancias de las relaciones sociales y políticas globalizadas, incita reformulaciones diversas y sugestivas respecto al entramado mundial.

Es el caso de la recuperación de conceptos ligados al pensamiento monista indio, a la cosmovisión indonesia o a la comprensión ética y política de las relaciones entre los pueblos vertida en el confucianismo. Más aún, la actual controversia sobre la existencia o no de escuelas o teorías regionales de las relaciones internacionales anima una producción abundante de estudios nacionales y comparaciones entre las publicaciones en Asia y en los otros continentes (Acharya, 2010, 2011; Alatas, 2006; Aydin, 2007; Chen, 2011; Kang, 2003, 2004; Qin, 2007; Shih, 2010).

Ahora bien, el determinar de una manera definitiva el carácter asiático de ciertas valoraciones de las relaciones internacionales remite al problema epistemológico básico de la naturaleza, procedimientos y objeto de dicha disciplina. Es una pregunta de fondo, que no obstante su importancia, se ha de soslayar, con el fin de centrar la atención en el perfil regional de ciertas visiones e interpretaciones del sistema internacional. El examen de este objeto particular comporta un conjunto de conceptos y presupuestos, aplicados bajo ciertas metodologías, con lo cual se asegura la idoneidad del ejercicio en términos analíticos, heurísticos y normativos; es decir que, teniendo presente la implicación del sujeto dentro del objeto de estudio, hay mayor claridad del correlato político de la posible explicación y de las orientaciones que cabe esperar de los resultados obtenidos.

El actual anhelo intelectual asiático por brindar explicaciones y balances del sistema internacional no es ni mucho menos una novedad. Tal ejercicio se remonta, por lo menos, al siglo XIX, cuando la presión de los poderes externos fue exacerbada y suscitó movilizaciones a todos los niveles para contenerlo o asimilarlo, al tiempo que algunos experimentos administrativos trataban de preservar sus cuerpos políticos en pie. Este trasfondo da luces sobre el

interés en la explicación del sistema internacional desde una perspectiva regional, la cual está arraigada en la lucha anticolonial.

En este orden de ideas, la hipótesis de este capítulo plantea que la crudeza del dominio europeo sobre Asia motivó las primeras evaluaciones críticas de la política y la teoría de la organización internacional desde esa parte del mundo. Después, en la primera fase de independencia, la guerra fría empujó la deliberación hacia el conflicto entre los bloques en contienda. Con el paso del tiempo, tales teorizaciones se tornaron aún más reactivas, y tienden hoy a desmarcarse de las conceptualizaciones externas, tras el interés de divisar esquemas genuinos, a tono con las raíces culturales y en mayor concordancia con la capacidad de ciertos países de equilibrar el poder global.

En consonancia con el argumento señalado, el propósito de este ejercicio —más que hacer un recuento total de la explicación asiática de las relaciones internacionales— se dirige a destacar aquellas elucidaciones que resaltan la articulación de la identidad nacional con la regional en un contexto de diferenciación y separación de los marcos teóricos de origen europeo y estadounidense, los cuales han alimentado, en mayor medida, los estudios internacionales. Aquí, la referencia a las valoraciones quiere dar cuenta de los componentes conceptuales y ético-políticos que se conjugan a cada paso en los planteamientos asiáticos a revisar.

En la primera parte del capítulo, se explica el antecedente anticolonial de las teorías actuales, las cuales se abordan en la segunda sección desde la dimensión nacional, para presentar luego en la tercera parte la forma cómo se extendió la reflexión a la dimensión mundial. En el cuarto apartado, se ilustra la forma cómo algunas teorías inscriben el desenvolvimiento asiático en ese contexto global y, en la última sección, se ofrece el balance de la contribución en términos disciplinares.

LA PREMISA PUESTA POR LOS ARGUMENTOS ANTICOLONIALES

La ofensiva europea contra las sociedades asiáticas a partir del siglo XVI las obligó a replantear los fundamentos de su autenticidad y autonomía. La urgencia de protegerse condujo a los imperios chino y japonés a cerrar sus fronteras y recogerse sobre sus cimientos políticos, lo más distantes posible de la pugna colonialista en curso. Ello los resguardó de la ocupación extranjera durante cierto tiempo: los dos siglos largos que van de los años 1600 a 1839,

ya que al final de tal período las guerras del opio les abrieron a Inglaterra y sus rivales el ansiado mercado chino. A su vez, en el occidente de Asia, de los imperios islámicos solo el otomano salvaguardó su poderío, gracias al intercambio con los nuevos poderes económicos, políticos y militares, en cabeza —ante todo— de Francia e Inglaterra.

En cambio, los imperios Safávida iraní y el Mogul de la India pronto claudicaron ante la embestida militar y comercial de la Compañía de las Indias Orientales, creada en 1600, en Londres. En cuanto a los reinos dispersos en el sudeste del continente, ellos fueron atrapados y colonizados de manera gradual por España, Portugal, Francia, Inglaterra y Holanda, con la excepción de Tailandia —el legendario Reino de Siam—, que fue abandonado como un colchón amortiguador del movimiento de tropas francesas al este, en la península Indochina, e inglesas al oeste, en Birmania e India (Trevor-Roper, 1988). Por lo tanto, sobrevivir dentro de las reglas de juego ajenas dictadas por los intereses hegemónicos sigue siendo un reto para esas sociedades. Este desafío es primordial a la hora de realizar diagnósticos y alumbrar escenarios a lo largo y ancho del continente asiático.

Esto porque la tragedia fue enardecida en la primera parte del siglo XIX, cuando el despojo, la matanza de pueblos y la ignominia fueron ensayados por fuera de Europa, antes de experimentarlos en el propio suelo¹. Con las guerras del opio, iniciadas por Inglaterra contra el imperio chino en marzo de 1839, arreció la pugna entre las potencias por el reparto imperialista del resto del mundo. Hasta ese entonces, China, Japón y algunas zonas africanas permanecían por fuera de la ocupación colonial. A partir de ese momento, ya no lo fueron más. La pregunta sobre cómo lidiar con las nuevas condiciones militares, económicas y políticas dictadas por los poderes centrales se convirtió en la cuestión cardinal de intelectuales y líderes de la política asiática. Al respecto, se cuestionaban sobre qué debería ser lo correcto: ¿adaptar sus ideas e instituciones al formato impuesto por los ocupantes tempranos o recientes? ¿Tomar sus ideas para combatirlos y expulsarlos?

1 En su *Historia de África*, sostenía William Du Bois, en 1946: “No hubo atrocidad nazi (campos de concentración, mutilaciones y asesinatos sistemáticos, deshonor de mujeres o espantosa blasfemia de la infancia) que la civilización cristiana de Europa no hubiera estado practicando contra la gente de color en todas partes del mundo” (William Du Bois, 1946, citado por Mezzadra y Rahola, 2008, p. 265).

¿Recibir sus idearios para desvirtuarlos, a partir de los sistemas filosóficos y doctrinarios nativos?

Asombrados por la incapacidad de contener la avalancha, la reacción generalizada de sus líderes fue la de moldear las instituciones y las idiosincrasias según el patrón político y cultural importado. Hubo medidas drásticas para adoptar, entonces, las reglas de comercio, las estructuras de la administración pública, los sistemas jurídicos y las costumbres foráneas. Así, en Japón, el ejército fue centralizado bajo el modelo prusiano, los puertos fueron adecuados y abiertos al comercio internacional y se quebraron los tabúes filosóficos e ideológicos en el trato con el extranjero. En toda la región, la indumentaria y los gustos europeos proliferaron; sin embargo, siempre rondaba el temor por la autenticidad de las normas y costumbres acogidas. El asunto emergía como un dilema vital: a mayor conciliación con las reglas extranjeras mayor la pérdida de las raíces y la ruptura con los códigos ancestrales.

Esta preocupación espoleó sin clemencia la dirección intelectual japonesa, dividida entre aquellos adheridos a la tradición y los modernizantes, a partir del acuerdo con Washington, en 1853, por medio del cual el País del Sol Naciente dejó atrás el feudalismo y el encierro voluntario y se abrió al comercio mundial. Al final, mentores y políticos llegaron a una conclusión operativa: ciencia europea sí, pero dentro del espíritu nacional, o adopción de la técnica y las reglas del mercado, pero ensamblados por la religión y la ética nativas: “conocimiento occidental con espíritu oriental” —*yōsai tōkon*—. Así, el país decidió embarcarse en la ingente y suicida empresa de erigir una capacidad bélica similar a la europea y estadounidense, para así avasallar a los pueblos vecinos en nombre de la defensa de la herencia inmaterial del extremo oriente asiático.

El imperio tomó la misión de evitar la opresión extranjera invadiendo y ultrajando a los pueblos aledaños, con el celo de redentor despiadado tematizado por Ikki Kita, en el proyecto de esfera de coprosperidad, en 1919, mediante un Plan para Reorganizar a Japón², que avaló el ingreso del país en la disputa imperialista, amplió veinte veces su territorio original, exhibió

2 日本改造法案大綱 *Nihon Kaizō Hōan Taikō* (Kita, 1919). El Plan estaba justificado como la aplicación de un socialismo desde arriba, condición para unificar y liberar a la raza amarilla. En 1937, el autor fue acusado de participar en el intento de golpe de Estado contra el gobierno, recibió sentencia y fue ejecutado.

las increíbles operaciones de los pilotos inmolados *—kamikaze—* y sustentó la cruel ocupación militar de Asia oriental, hasta terminar doblegado por las descargas atómicas estadounidenses sobre Hiroshima y Nagasaki, en agosto de 1945.

En sus cercanías, mucho antes de que Japón aceptara las demandas extranjeras, sometidas en asaltos armados sucesivos, India y China no tuvieron más opción que lidiar con los poderes extranjeros dentro de sus territorios, la primera como una colonia formal inglesa y la segunda como una gran nación en despojo acelerado y sin un horizonte político definido. India, obligada a comerciar con Inglaterra desde 1600, comenzó a diseñar el plan de modernización política y recuperación de la autonomía en 1885, por iniciativa del Partido del Congreso; China acogió el ideario importado para suprimir la institución imperial y fundar la república nacionalista en 1910. Los críticos de estas aquiescencias ideológicas con los ocupantes demandaron medidas radicales: los comunistas chinos crearon el ejército popular y, en India, Gandhi movilizó las masas hacia la independencia nacional por la vía pacífica. Este obtuvo la retirada de los ingleses en 1947, y las tropas de Mao Zedong se instalaron en Beijing, en 1949. Sus conquistas fueron emblemáticas de la lucha anticolonial y apresuraron la recuperación de la soberanía del resto de Asia.

Los principios fundadores de la estrategia de independencia los tomó Mao de la doctrina marxista-leninista, encaminada a hacer estallar el capitalismo rompiendo los eslabones más débiles de su cadena. Su replanteamiento ubicó al campesinado en la vanguardia revolucionaria, en razón a que el país carecía de la clase proletaria. Gandhi, por su lado, midió la correlación de la fuerza militar y dedujo que ella estaría a favor de los ingleses y sus posibles aliados, por lo que apeló al desprendimiento práctico de la dependencia: dejar de consumir los productos ingleses. Así, Mao y Gandhi, los refundadores de los dos Estados más populosos, destrabaron la pasión revolucionaria de las masas para subvertir su postración. Ambos le propusieron al pueblo llano de campesinos y ciudadanos marginados irrumpir en la quimera de recuperar la dignidad perdida, para reinstalar antiguas prácticas vetadas por las normas dictadas desde fuera. Este mensaje alentaba la autenticidad, en un caso del comunismo que habría de retornar la historia a la sociedad sin clases sociales y, en el otro, a la independencia o el autogobierno fundado en la moral colectiva. La diferencia interpretativa los condujo a estrategias dispares entre la vía armada y la vía pacífica o entre la guerra prolongada y el accionar de

las guerrillas y la movilización masiva para abastecerse de la sal y tejer sus propias prendas, recuperando la rueda milenaria.

En el plano de la filosofía política, si para Mao, el poder de los revolucionarios estaba en el boquete de sus fusiles, para Gandhi la ventaja revolucionaria residía en el señorío moral *—niti—*, el deber que todo ser humano porta en sí. Según la cosmovisión ética hinduista que adoptó de manera deliberada, son preceptos centrales civilizatorios el respeto a la vida, que erradica todo tipo de violencia *—ahimsa—* y el mando mental de la condición humana *—man—* sobre el puro impulso biológico. Eso no significa, por supuesto, la resignación ante el poder del dominador; al contrario, desencadena la robustez de la voluntad o el poder de la verdad materializada en la resistencia pasiva: *satyagraha*. Así, el empoderamiento personal en consonancia con el ímpetu de las masas es la prenda de garantía del dominio propio: *swaraj* —el autogobierno— (Gandhi, 2009). Con este arsenal conceptual y moral tuvo los elementos suficientes para descalificar la osadía del ocupante, su materialismo y su codicia.

En efecto, según Gandhi (2009), los pilares espirituales de la civilización india son superiores a la escabrosa civilización europea, presa del afán del enriquecimiento instantáneo. Él hacía suyo el dicho de Napoleón: “los ingleses solo son unos comerciantes”, cuyo dios es el dinero y no ven al mundo más que como el mercado para sus productos. Decía que el problema de la resignación india radicaba en haber aflojado su consistencia moral y la tolerancia religiosa para rendirse a una civilización importada, explotadora del lado malo de la naturaleza humana, que los dividió en etnias y religiones, les impuso la velocidad en la producción y banalizó los lugares sagrados y el tiempo dedicado a la espiritualidad; esto porque “las cosas buenas requieren mucho tiempo, pero las malas tienen alas”. Agregaba que la civilización verdadera se caracteriza por el arraigo y la permanencia, porque le muestra al hombre el lugar donde está su deber. Para Gandhi, la civilización india poseía un valor más elevado que la europea, aun con su lucha fratricida, porque las muertes por el sectarismo religioso eran incomparables con los crímenes del colonizador.

Al final del sometimiento colonial, retrotraer la discusión política a las formas pasadas de organización ética o al comunismo primitivo comporta un presentimiento escatológico por medio del cual los rasgos de la sociedad por venir resultan mejor definidos: un orden mundial en el que cada sociedad rijan su propio destino, bajo los criterios del mutuo respeto, la no injerencia,

el cosmopolitismo, la solidaridad y la coexistencia pacífica. Si bien partían de juicios diferentes sobre la violencia, ambos –Mao y Gandhi– pusieron las bases conceptuales de la alianza entre las sociedades destruidas por el yugo colonial y la consecuente cooperación tercermundista.

EL EXAMEN INTERNACIONAL INSPIRADO EN EL PATRIMONIO CULTURAL NACIONAL

En tal sentido, la primera oportunidad emancipadora al alcance de los intelectuales asiáticos moraba en el conjunto de conceptos y figuras de la tradición religiosa y política. Recuperado como instrumento heurístico, recibe su justificación en la medida que ofrece evaluaciones y explicaciones del acontecer global distintas a las teorías consabidas de las relaciones internacionales. Es que, por largo tiempo, ese análisis estuvo marcado por el tipo de relaciones económicas y políticas determinado por la supremacía europea primero y estadounidense después. Las modalidades productivas y de organización institucional sirvieron tanto de marco analítico como valorativo para clasificar a las demás sociedades, establecer una jerarquía global y, de paso, justificar su tutoría o la imposición imperialista o neocolonialista del centro sobre las sociedades periféricas.

Ahora bien, lo que antes se hacía en nombre de las razas superiores o de los países civilizados sobre los pueblos bárbaros, más adelante se convirtió en intervenciones para salvar la “democracia”, la “libertad” y la “seguridad”. Ubicados en la frontera inmediata o distante, y acosados por los poderes centrales, los países asiáticos han tenido buenas razones para sospechar de la conceptualización unidireccional y recabar en sus propios fundamentos doctrinales alternativas teóricas. Algunas de esas apreciaciones provienen de China, India, Indonesia y Japón, entre otros países. Enseguida, se hace el recuento del balance inspirado en la tradición intelectual de varios países asiáticos.

Después de importar y tratar de amparar durante varias décadas las teorías extranjeras en boga, en China tomó fuerza la aspiración de estructurar un marco propio o una teoría de relaciones internacionales con “características chinas”. En 1963, el gobierno central presentó el documento “sobre el fortalecimiento de la investigación en asuntos externos en China” y se establecieron los centros de investigación internacional de la Universidad de Fudan y la CASS –Chinese Academy of Social Sciences–. Con la reapertura

de Deng Xiaoping al capitalismo, en 1978, ingresaron junto con la economía de mercado los estudios internacionales, a los cuales era preciso responder desde la trayectoria particular de ese pueblo.

Así es como nacieron el “socialismo con características chinas” (Wang, 2009, p. 109) y los estudios internacionales de corte chino. Se considera que tal cometido es un proyecto “en construcción” que en algún momento tendrá una presentación más cabal como escuela china de relaciones internacionales (Geeraerts, 2001; Kim, 2016; Liang, 1997; Noesselt, 2012; Qin, 2012). La discusión sobre el tópico refleja los esfuerzos por presentar el “surgimiento chino” y sus soluciones conceptuales y metodológicas, a sabiendas de que los asuntos relativos a la identidad son más importantes que las teorías a establecer o apropiar (Noesselt, 2012; Wang, 2013.)

Así, en esta arquitectura teórica, las motivaciones de naturaleza epistemológica corren a la par de las expectativas políticas y estratégicas de un país que ha logrado levantarse desde el caos hasta alcanzar una posición prominente en la era global. En el siglo XXI, China se autodefine como una gran potencia colaboradora, ansiosa de conformar un arreglo global negociado: más allá de combatirlo, procura mejorar el orden internacional, lo cual se espera de una potencia mundial responsable (Breslin, 2011; Noesselt, 2015; Xiao, 2010). De manera específica, la búsqueda de ese paradigma es parte del interés chino por asegurar su identidad nacional y su posición global, que corresponde a los dos objetivos primordiales de la administración comunista: legitimar el sistema monopartidista y salvaguardar los intereses nacionales. La Escuela china no puede obviar, por lo tanto, el sesgo nacionalista, su afiliación partidista y la crítica antihegemónica (Qin, 2012; Wang, 2013; Yan, 2013).

Este rasgo político no es de ninguna manera un exabrupto, si se toma en cuenta que las teorías sobre las relaciones internacionales, a diferencia de las ciencias naturales, se inscriben en las ciencias sociales y estas portan distintivos geoculturales (Qin, 2012). Al respecto, hay que reconocer que la adhesión política explícita revela, en general, una intelectualidad china más sincera que los autores de otros países, quienes disipan sus prejuicios en la presumida neutralidad valorativa. Más allá de este hecho, al final, como indica Kim (2016), el potencial de esta escuela con “características chinas” es apreciable en la forma como se multiplican los estudios, las publicaciones internacionales y el diálogo académico con el resto del mundo.

En ese sentido, los temas fundamentales de la reflexión china contemporánea sobre las relaciones internacionales son la guerra, la paz y el

desarrollo, el concepto de las contradicciones, la distribución del poder y la multipolaridad, el nuevo orden político y económico internacional, los cinco principios de la coexistencia pacífica y el mundo armonioso (Xiao, 2010). Frente a la tarea de elaborar interpretaciones alternativas a las teorías convencionales, la pesquisa recupera sus fuentes filosóficas. Son visibles los legados del taoísmo, el confucianismo y el mohísmo, con sus variantes a lo largo de los milenios. Se afirma que esta filosofía porta la paradoja de carecer de una teoría universal consagrada, aunque está en capacidad de volver sobre sí para responder los desafíos modernos (Zhao, 2008). Es de puntualizar, por ahora, que el estudio de las publicaciones refleja un esfuerzo de síntesis entre los sistemas conceptuales chinos y la teoría importada, que no siempre está bien logrado, porque prevalecen las mezclas de lo nativo con la categoría socioeconómica del “socialismo con características chinas”.

Dentro de la Escuela china de relaciones internacionales –*guoji guanxi xue*–, en el intento de revalidar las estructuras y los principios de la interacción en la época antigua, el Grupo Tsinghua, encabezado por Yan Xuetong, se esmera por encontrar en la literatura filosófica clásica guías para el presente. En ella, no hay una teoría como tal de las relaciones internacionales, pero sí son claros los tres tipos de gobierno: *wangdao*, *badao* y *qiangdao*, correspondientes a la administración verdadera o correcta, la hegemónica que impone asimetrías, jerarquías y lleva al caos, y la tiranía que termina por disolver la organización social. Esta clasificación pensada para justificar y promover el orden en los asuntos nacionales es replicable a la comunidad mundial merecedora de un sistema justo y duradero. Se trata de un orden normativo benevolente, cuyo entendimiento entre los grandes poderes se oponga a la expansión imperialista que sufrió el mundo. La connotación política de un gobierno mundial de concordia reproduce la armonía cósmica, por lo cual al entendimiento político se aplica la noción de *tianxia*, 天下 –todo lo que está bajo el cielo– que en el pasado describía el conjunto de pueblos que consentían la superioridad política china.

Zhao Tingyang revive este concepto, cuando reclama un sistema internacional reestructurado según un código de ética que rija las relaciones entre las sociedades, como alternativa a las guerras y la anarquía del sistema internacional vigente. Un orden de civilizaciones armonizadas, más que de Estados soberanos. En este orden de ideas, China actual evoca la admonición maoísta de contribuir a la tarea de “construir el mundo” (Revolutionary Communist League of Britain, s.f.), después de haber concentrado sus esfuerzos en la

reconstrucción nacional y el desarrollo regional asiático. Ya lo anunciaba en 1901 el gran estudioso de la dinastía Qin, Liang Qichao, quien clasificaba la historia china en tres períodos: China-China, China asiática y China mundial, según los cambios en la identidad del país (Wang, 2009, p. 104).

Como en Gandhi, este devenir político reposa en el poder moral. Lo que en el líder indio era el autogobierno, aquí viene a ser un sistema mundial fundido sobre los principios de la armonía con base en el respeto de la jerarquía moral, más que un orden que resulta de las mayores capacidades económicas o políticas de los países. Es que, para Zhao, “el antiguo sistema holístico chino refleja más acertadamente el mundo que el sistema westfaliano”. El sistema *tianxia* sustituiría el sistema interestatal, de corte europeo y con pocos siglos de uso (Qin, 2021, pp. 87-88).

El imperio de *tianxia* es una situación ideal que contrasta con los conceptos del imperio militar romano y del imperialismo del Estado-nación. El primero se propuso conquistar el mundo entero, por lo que sus fronteras estaban en constante movimiento; el segundo, lo hizo por medio del dominio colonial. Empero, la lógica de extender las fronteras para salvaguardar los intereses o la proyección a través de las colonias, ya no es posible porque la expansión fue frenada por el proceso descolonizador de la posguerra. Sin embargo, Estados Unidos pregona ahora el liderazgo mundial, en pro de un imperialismo de nuevo tipo que abre oportunidades para muchos países, pero por medio de leyes que lo benefician más que a sus socios (Zhao, 2006, p. 30).

Este propósito de pensar el mundo desde un paradigma nacional es calificado por Qin Yaqing (2012) de enfoque “anverso”, gracias a conceptos tradicionales como el *tianxia* o el vínculo familiar confuciano, para un mundo de simple coexistencia. Se distingue del enfoque “reverso”, que aplica los paradigmas teóricos europeos y estadounidenses al concepto de poder de los antiguos pensadores chinos, para justificar la hegemonía mundial china. Por su parte, la modalidad interactiva se dirige al diálogo intercultural, reflexivo y crítico, y combina los marcos conceptuales autóctonos, como puede ser el relacionismo confuciano y el racionalismo extranjero. A su entender, los aportes interactivos se vuelven más interesantes, porque se ubican en un horizonte global de construcción de teorías e instituciones, bajo criterios plurales y cosmopolitas.

La teoría china de relaciones internacionales tendría tres soportes: la cosmovisión clásica de “todo bajo el cielo”, el pensamiento y las prácticas revolucionarias chinas en su búsqueda de modernidad, y las ideas y la expe-

riencia de apertura. Según Gustaaf Geeraerts y Men Jing (2001), es distintivo de dicha escuela el principio de que la teoría ha de servir a la revolución y la construcción socialista. La tradición que realza el aspecto práctico de la teoría data del período revolucionario, iniciado a comienzos del siglo xx. El marxismo-leninismo y la posterior revolución victoriosa confirmaron que una teoría florece cuando tiene aplicación efectiva (Qin, 2012).

En suma, la variante china en la teoría de las relaciones internacionales acoge, de un lado, el patrimonio de una civilización esculpida sobre un esquema administrativo y doctrinal rico en ideas y debates que se remonta cuatro mil años atrás, a la época de los reyes sabios, inspiradores de Confucio y Lao Tze, entre otros maestros, quienes impartieron sus enseñanzas en el siglo vi a.e.c. (Fung, 1976). Por otro lado, asume la experiencia del sometimiento imperialista y las ideas foráneas que socavaron los cimientos doctrinarios locales. Fue inevitable que los cambios políticos de 1910 y 1949 acogieran la ideología extranjera para transformar el aparato político y administrativo; sin embargo, decantado con el proceso posterior, el ideario importado es acomodado cada vez más a los patrones tradicionales, fruto de lo cual son el “socialismo con características chinas” o la “teoría de relaciones internacionales con características chinas” (Wang, 2013).

En cuanto a Corea, si bien es un país minúsculo en su extensión, el impacto global de su tecnología y su industria cultural es bien conocido. El exitoso renacimiento político y económico del país, después de sobrevivir al colonialismo japonés entre 1910 y 1945 y al primer gran choque entre los bloques de la guerra fría en escenarios interpuestos como fue la península coreana, constituye uno de los fenómenos más llamativos del orden mundial actual. Corea del Sur sostiene un sistema político abierto, con elecciones regulares, índices satisfactorios de desarrollo humano y una competitividad económica que salió avante de la doble crisis de 1997 y 2008.

Al iniciarse el siglo xxi, la ola coreana se impuso en el campo cultural, a raíz de un despliegue inusitado en Asia y, desde allí, trascendió a los demás continentes. Se trata del fenómeno extenso de las telenovelas, la música, el K-pop y la danza. Epítome de este furor fue el estilo Psy's Gangnam, que atrajo a los jóvenes alrededor del mundo. El gobierno cumplió un papel activo en la propagación de esta onda o *hallyu*. El papel de los medios de comunicación y la industria naranja ha sido, de igual manera, decisivo en la realización de la diplomacia cultural. Se considera que este despliegue es el síntoma de la formación del discurso y la práctica de la política cultural del país, que va

tras el objetivo de impulsar la competitividad económica por medio de la innovación y la expansión de la industria creativa. Aunque el uso político de tales manifestaciones culturales es criticado por su carga nacionalista, hay enfoques que lo resienten menos, en la medida que lo encuentran enlazado a las corrientes transculturales globales (Jung, 2015; Nam, 2013).

Por supuesto, con estas credenciales de fondo, el examen del puesto coreano en el conjunto de las naciones en el orden político y estratégico aviva el debate intelectual. De ahí que, en el ámbito académico, se han probado las hipótesis de las grandes escuelas de las relaciones internacionales: realistas, liberales, constructivistas y radicales. No por medio de un traslado mecánico, sino bajo el interés de “coreanizarlas”. Ello implica búsquedas interdisciplinarias que van más allá de los círculos académicos, por lo que abarcan a la sociedad civil amplia. Por otro lado, en las políticas oficiales, dada la división de la nación coreana y las amenazas constantes del norte, se exploran vías específicas de promoción de la paz y la prosperidad en la península, con apoyo en el sector académico (Kim y Cho, 2009). El resultado de la acogida selectiva y reformada de las escuelas internacionales lleva a formulaciones híbridas como el constructivismo liberal de Moon y Taehwan (2002). De esta forma, con base en el aprovechamiento de los hallazgos teóricos en varias partes del mundo, se va forjando la Escuela coreana de relaciones internacionales, como una variante nacional con respecto a las corrientes globales (Choi, 2008).

Respecto a India, con frecuencia su intelectualidad indica el bache entre el reconocimiento de su país en el contorno económico y su ausencia en la discusión sobre las relaciones internacionales. Esta situación la anima a presentar versiones alternativas, para contrarrestar la crítica a su eclecticismo y disposición receptiva a las ideas extranjeras, lo cual requiere investigaciones amplias, profundas y originales. Coinciden en indicar prospectos optimistas de una “disciplina vibrante” (Mallavarapu, 2009; Basrur, 2009), con la advertencia de que, en vez de pretender crear un pequeño compartimento indio dentro de la teoría usual de las relaciones internacionales, dirija la disciplina a un estadio “posoccidental”, que, en la práctica, significa resistir y superar la “violencia epistémica” de la teoría tradicional, a favor de las teorías marginadas por la corriente positivista, que actúa como un mecanismo de exclusión (Behera, 2010, pp. 92-100).

Desde otra perspectiva, la teorización india de las relaciones internacionales empezaría solo en 1947, una vez constituido el Estado nacional

independiente. Eso aplica de manera especial a las interpretaciones realistas, poco dadas a favorecer los datos históricos. Pero, según Behera (2010) si se acepta la mutua constitución histórica de los espacios y los sujetos, la historia de los pueblos emerge relevante. Así, en la teoría del *mandala* de Kautliya, las esferas de influencia, intereses y ambiciones asumen y preparan a la gente para un mundo de guerra eterna entre los Estados, con el resultado de castigos y penas. Cada rey se ubica en el centro de un espacio y trata a los gobernantes a su alrededor como amigos y aliados o como contendores a quienes combatir. Esta lucha de poder se vuelve eterna, en una lógica de *matsya-nyaya* o del pez grande que se come al chico, y la preparación militar constante es inevitable. Si la dependencia se traduce en miseria para el pueblo sometido, el ideal de soberanía externa –*swara-jya*– resulta reforzado. Es una antigua elaboración de la *realpolitik*, que se adelantó a Maquiavelo y Hobbes, pero que no se enseña en las cátedras junto a las teorías de estos.

En esta misma línea se hallan algunos conceptos claves en la tradición filosófica india que explicaban las relaciones de poder antes de su tematización por parte de los pensadores políticos europeos. Así, los términos *adiraja* y *samrat* o emperador-subalterno, que describen al señorío sobre los gobernantes feudales; pero, a diferencia de Europa, en India las relaciones de vasallaje no eran contractuales, sino que se daba la aceptación del señorío del conquistador por parte del perdedor en la batalla, quien ofrecía tributo, pero retenía su trono. Esta relación estaba extendida a las tribus, los clanes y el sistema de impuestos de las castas basados en el sometimiento y la lealtad sin un vínculo con el Estado y sin ser absorbidos por el nivel superior. La colonización transformó dichos nexos personales políticos y administrativos en relaciones impersonales con el Estado, sin capas intermedias. En un nivel más profundo,

la teoría moderna de relaciones internacionales en India tiene poco que ver con su propia historia y filosofía debido a la premisa difundida pero no comprobada de que ella no tiene nada que ver con el objeto clave de la teoría, a saber, el Estado (Behera, 2009, p. 147).

Por otro lado, desde la filosofía monista india salen a relucir conceptos de fuerza y maleabilidad suficientes como para aplicarlos al complejo global contemporáneo. Una de esas nociones seminales es *advaita*, sobre la cual ciertos intelectuales indios procuran elaborar teorías alternativas, tal como en

lo económico lo hacen los “poderes globales nacientes”. Así como en China la noción de *tianxia* emerge como un concepto prometedor, esos académicos oponen a las teorías “sistémicas” sus propias elaboraciones.

De acuerdo con Shahi y Ascione (2016), la idea de *advaita* tiene un lugar destacado en la filosofía india. Conocida desde la antigüedad, figura como tal en los *Upanishads*, el *Brahma Sutra* y el *Bhagavad Gita*, y fue articulada por el filósofo Shankara, en el siglo VIII. Su importancia actual es doble, en cuanto incide en el ámbito epistemológico y el político. De un lado, configura una comprensión unificada de la realidad, donde los objetos están asociados de manera sustancial, así aparezcan en una pluralidad de versiones; de otro lado, ostenta una connotación política, que es el orden unificado distinto de la dualidad epistemológica, mediante la cual Europa se ubicó en el centro y vio a las demás regiones como el efecto de su difusión.

El “todo” vino a ser el logro de Europa sobre un conjunto heteróclito, al cual impuso el orden moderno; un centro poderoso y activo que doblegó al otro: la periferia que quedó pasiva, estancada y tradicional. El eurocentrismo y la dualidad serían así las dos caras de una misma moneda indicadora de la presunta superioridad central. El término *advaita*, por el contrario, se aparta de tal dualismo y holismo para recalcar la unidad sustancial del ser, cuya conexidad intrínseca está escondida detrás de las diversidades de la experiencia subjetiva y objetiva alrededor del globo. Ese sustrato es una “realidad ambigua” denominada *brahma*, cuyas manifestaciones externas son *jiva*—el sí corpóreo— y *atman*—el sí autorreflexivo—. En el fondo, los objetos, contenidos y detalles objetivos y subjetivos del conocimiento comparten un componente luminoso continuo e inteligente. Por esta razón, el sujeto que teoriza y la teoría están mezcladas, y el teórico puede dar cuenta de esa interrelación profunda o *brahma*.

Con todo y ello, la autocrítica sugiere una teoría india todavía receptiva y ecléctica. Se afirma, por una parte, que las elaboraciones sobre el orden, la justicia y el cosmopolitismo tantean formulaciones universales, pero aún no encuentran un lenguaje propio de las relaciones internacionales. Por otra parte, la teoría del no alineamiento—que se retomará en la sección siguiente—, señaló asuntos cruciales del orden mundial sin producir un sistema teórico amplio. La falta de un esquema explicativo más universal sigue poniendo sobre el tapete el desfase entre el lugar del país en la jerarquía económica y estratégica y su contribución al entendimiento del sistema político global (Mallavarapu, 2009; Paul, 2009).

En el caso de Indonesia, la condición colonial y la presión geopolítica durante su vida independiente inspiraron la consigna *ketahanan nasional* – adaptabilidad nacional–. Allí, la seguridad toma una connotación holística y la resiliencia permea todos los aspectos de la vida social, a tal punto que la seguridad y el desarrollo se convirtieron en una meta común. Según la explicación de Sebastian y Lanti (2010), esta percepción resulta enlazada con la antigua idea indojavanesa del *mandala* o administración centrada en la isla de Java, donde se ubicaba y aún se encuentra la mayoría de la población. La preocupación por el desorden en el centro es mayor que lo que pueda suceder en la periferia; se considera que el poder es constante y se concentra a expensas de los poderes menores de alrededor, los cuales deben sufrir la rivalidad, con el fin de asegurar la preponderancia central, o de Java en este contexto. La tradición aconsejaba evitar la vía *kasar* –el uso de la fuerza militar– en el control de los poderes menores y, desplegar, en cambio, los mecanismos diplomáticos. Un orden así mantenía la seguridad y la prosperidad al mismo tiempo.

Si bien el país es un extenso caleidoscopio de culturas, lenguas e instituciones económicas y políticas, el patrón básico de organización pre colonial fue dicha dualidad del centro javanés y los territorios adyacentes, lo exterior –*seberang*–. El arribo del islam en el siglo XIII por los wali o predicadores mantuvo dicho esquema administrativo. El archipiélago adoptó la nueva religión casi en su totalidad; sin embargo, dado el mayor arraigo hinduista en Java, el sultanato Demak, erigido sobre las ruinas del reino Majapahit, conformó un sistema religioso más ecléctico que el resto del país, cuyo islamismo es más puro. El país, por lo tanto, acarrea una identidad compleja como el de mayor población musulmana, con un conjunto de múltiples grupos lingüísticos y culturales y un Estado industrializador.

Producto de una reflexión bastante autónoma, Indonesia tuvo connotada participación en los intentos de tomar distancia en la disputa de los bloques durante la guerra fría, a través del movimiento de los países no alineados. Aunque este recorrido no se encuentra aún volcado en un sistema interpretativo particular, se señala que los estudios de las relaciones internacionales van a darle mucho énfasis al papel de mediador y conciliador entre posiciones extremas, con antecedentes significativos en la política tercermundista y el proceso político de concertación para crear y sostener a la Asean, Asociación de Naciones del Sudeste Asiático (Sebastian y Lanti, 2010).

Para Japón, a su vez, acoplar allí una interpretación idónea del sistema internacional acorde con el éxito económico del país es, de igual manera, un enigma para su intelectualidad. Desde la renovación Meiji en el siglo XIX, el ultranacionalismo marcó el ideario oficial hasta la derrota en 1945. Un imperio que salió airoso en la primera guerra mundial encontró los ingredientes suficientes para expandir su proyecto colonialista tanto en el discurso como en la práctica. Pero el país que resurgió en la posguerra de la mano estadounidense fue obligado a vincularse al bloque capitalista, tomar parte activa en las instituciones internacionales, ante todo como aportante financiero, y transitar la vía pacífica en política exterior. Si bien, la mayoría de su producción teórica abrazó la renuncia a la guerra como solución de los conflictos del país –según el artículo 9 de la Constitución Nacional–, en el debate filosófico y diplomático subsisten las remembranzas nacionalistas como aquellas de la escuela de Kioto. En el plano práctico, las reformas legales para modernizar las fuerzas armadas e intervenir en guerras ajenas ha sido un objetivo constante de los gobiernos conservadores. Se advierte, así, el riesgo de que la búsqueda de una teoría autóctona en relaciones internacionales reanime esas posiciones chovinistas (Shimizu, 2015).

La justificación ultranacionalista japonesa es una de las vertientes entre varias corrientes teóricas, en medio de las adopciones en derecho y en relaciones internacionales. Desde los años veinte del siglo pasado, los estudios de área labraron cuatro vertientes: primera, el estudio del Estado –*Staatslehre*–, que tenía por fondo lo institucional e histórico, los eventos y las personalidades, y ofreció detalladas descripciones de la investigación oficial sobre la colonización, el derecho y la economía. Segunda, el marxismo que, realizado hasta los años sesenta por la misión de contrarrestar la *Staatslehre* con la ciencia política y la sociología, se proponía descubrir la naturaleza subordinada de la doctrina oficial y la necesidad de liberar la academia. Al mismo tiempo y una vez finalizada la guerra fría, la mayoría de estos intelectuales se hizo postmarxista, posmodernista, feminista radical y no comunista radical.

En tercer lugar, la tradición histórica, afín a las humanidades más que a las ciencias sociales, enfatizó el estudio de los tópicos, eventos y personalidades previos a 1945, bajo el concepto de historia de Leopold von Ranke: “dejar que los hechos hablen por sí mismos”. Cuarta, la tradición de la ciencia política estadounidense, opuesta en la posguerra al marxismo, con la consigna de formular teorías acompañadas de pruebas empíricas consistentes. En suma, la teorización japonesa de las relaciones internacionales

se da como un mosaico conceptual, disciplinar y metodológico en diversas direcciones, como consecuencia de su pasado no colonial sino imperialista (Inoguchi, 2009).

En parte, el estímulo para buscar el posicionamiento fue la pregunta por la identidad nacional, y la respuesta fue el examen de la gran familia asiática, visión que, en cierta forma, alentó la reflexión y la política exterior tanto de la preguerra como de la posguerra (Ikeda, 2008). En la actualidad, dentro de los intentos por surtir una óptica más universal, se presenta la reacción al positivismo y al nativismo. A diferencia de China o India, los estudios internacionales japoneses se ven menos motivados a revivir figuras o ideas de su pasado filosófico o literario para organizar un sistema teórico alternativo e identificador de su país. Al día de hoy, en concordancia con el interés acendrado de adelantar la interlocución con la academia internacional, en un horizonte signado por la crítica posmoderna y el constructivismo, dicha reflexión resalta el eje cultural en la explicación y modelación del orden mundial, tópico sobre el cual se volverá en la cuarta sección de este capítulo.

Por último, cabe indicar que, dentro de otras líneas de pensamiento alternativo, en Rusia crece, asimismo, el interés de conformar un cuerpo teórico propio de las relaciones internacionales, que se distinga de las escuelas de corte eurocéntrico. Ello como resultado colateral de los rasgos históricos, políticos, económicos y culturales del país. Tales propósitos son motivo de controversia con los analistas que ponen en cuestión el presupuesto de que la diversidad de experiencias colectivas en el mundo tenga que ser explicada solo por medio del pluralismo epistemológico, lo cual conduce a invalidar la tesis que las teorías extranjeras no pueden entender la especificidad rusa (Makarychev y Morozov, 2013).

De esta forma, se señala también la dificultad de ingresar con seguridad en planteamientos pospositivistas y posmodernos. Se argumenta que aún priman las ideas del progreso lineal, el poder el Estado y el rol de la ciencia y la tecnología. La herencia marxista, que es parte de la modernidad, fue relevante, pero hoy se favorecen más los conceptos realistas de identidad nacional, seguridad nacional y balance de poder por parte de los círculos académicos y burocráticos, en un país que se reestructura en lo político e ideológico. En medio de la controversia, los estudios de las relaciones internacionales se despojaron rápido del marco interpretativo marxista y se dirigieron hacia un discurso realista y geopolítico, con agregados menores liberales-idealistas, globalizadores y pospositivistas. Estos estudios modelan

una disciplina que tiende a ser polifónica después de haber sido monofónica (Sergounin, 2009).

Semejante a Rusia, los países de la semiperiferia se esfuerzan por un rigor académico que emule la elaboración teórica euroestadounidense, sin copiarla de forma mecánica. Se ven precisados a mostrar la posición particular de sus países y regiones, aunque con el riesgo de caer en un discurso populista que tenga eco en las masas. Ello restablecería también dualismos morales entre el “centro” y los “otros”, y, así, los estudios podrían volar en ensoñaciones especulativas. En particular, este diagnóstico corresponde a los casos de Rusia, Turquía e Irán, en Eurasia y Asia occidental (Aydinli, 2009; Sariolghalam, 2009). Ahora bien, como se verá enseguida, más allá de los enfoques estadocéntricos surgieron balances regionales.

DEL ESPÍRITU DE BANDUNG A LA TEORÍA POSCOLONIAL

Al cierre de la segunda guerra mundial, el orden internacional terminó modificado de manera profunda. El centro económico y político europeo y estadounidense, logró reestructurarse como resultado de la victoria sobre el fascismo, para lo cual la alianza con la Unión Soviética fue determinante. Este entendimiento resultaría ser un acuerdo coyuntural, que pronto pasaría a sufrir los efectos de su propia dialéctica. El nuevo escenario de posguerra desencadenó el proceso triple de la descolonización, la renovación del acuerdo multilateral con la creación de la ONU y la competencia entre los bloques de poder. Aseguradas las dos primeras, la tercera siguió su curso durante medio siglo, hasta la desintegración de la URSS, en 1989. Fue ineludible que China –tras recuperar su posición de gran potencia global– se viera impelida a asumir la posición contestataria del ordenamiento oficial³ internacional dispuesto por Washington y en pro de sus intereses particulares.

El continente asiático, que en 1945 lograba zafarse el yugo colonial que lo había asfixiado por más de 400 años, se encontró con varias opciones de futuro. La primera fue aprovechar la independencia para sustituir las élites nacionales y crear un sistema económico y político socialista; la segunda, asegurar una dirección del aparato productivo hacia el mercado capitalista; la

3 En referencia a la teoría de los subgrupos oficial, antioficial y oscilante, de De Gregori (2002).

tercera, tomar distancia de la dualidad estratégica y económica de la guerra fría y ensayar una vía alterna. Japón, Corea del Sur y los países del Golfo Pérsico adhirieron con firmeza al círculo euroestadounidense.

Por su lado, Corea del Norte y la península Indochina recibían la influencia y asistencia soviética, claves en la victoria vietnamita de 1975 contra el primer poder militar del momento: Estados Unidos. En medio de esta puja y por la contraposición dentro del bloque comunista, se abrió paso la teoría de los tres mundos y la cooperación Sur-Sur. Indonesia, India, Cambodia, Vietnam y China fueron los países asiáticos que, junto con Yugoslavia, Egipto y Ghana, escenificaron el “espíritu de Bandung”, en 1955, con el ánimo de salvaguardar la concordia mundial, a través de la paz y la cooperación. La corriente atrajo numerosos países asiáticos y africanos, los cuales una década después constituirían el Movimiento de los Países no Alineados.

Elementos rectores del movimiento, desde entonces, han sido los cinco principios de la coexistencia pacífica: el respeto a la soberanía de los países, la no intervención, la no injerencia en los asuntos internos, el beneficio mutuo en las relaciones interestatales y la coexistencia pacífica dentro de un arreglo multilateral. Este legado continúa conformando el meollo de la política exterior china y de la integración económica y política asiática, en su doble vertiente de la asociación esteasiática Rcep⁴ y de la Organización de Cooperación de Shanghái. La primera vincula a China con quince países de su periferia sur y este, y la segunda con el grupo de países de Asia central, en un mecanismo de integración económica y militar que descansa en su alianza estratégica con Rusia⁵. El énfasis remarcado en el respeto de la soberanía nacional ha cimentado estos procesos, y en ello difiere de la experiencia supranacional europea.

De hecho, las teorías de la sociedad internacional y la soberanía modificada pueden ser una buena base para sacar a relucir las propuestas regionales que combinen las aproximaciones analíticas y normativas. Pero, estos postulados solo rigen la integración de Europa; en el caso de Asia oriental,

4 Regional Comprehensive Economic Partnership. Es el acuerdo de libre comercio entre los diez países de Asean y las seis economías grandes cercanas: China, Corea, Japón, India, Australia y Nueva Zelanda.

5 El plan de integración física y económica, profundizado con la iniciativa One Belt One Road, reemplazó el esquema de “vuelo de gansos” que justificó por un tiempo el liderazgo industrial japonés en Asia, pero que plegó después hacia la cuenca del Pacífico, con el fin de sostener la relación estratégica con Estados Unidos.

como subregión que goza de relativa autonomía económica y política, las asociaciones resguarden los atributos nacionales, como resultado del pasado colonial que trastocó por completo los acuerdos entre las fuerzas internas. Por ello, los conceptos de transformación pluralista de las ideas universales o la conformación de la sociedad internacional toman allá significaciones específicas.

La solidaridad tercermundista y la cooperación Sur-Sur desembocaron en la teoría poscolonial, que hoy desafía las prácticas discriminativas y de explotación, en cualquier lugar del planeta y en cualquier época. Superado el control político de los pueblos, aboga por la representación de las fuerzas culturales y que las sociedades bajo dominio social y económico tengan la oportunidad de negociar el trato equitativo. Tal teoría, en palabras de Rukundwa (2007) no le declara la guerra al pasado, busca más bien enfrentar en el presente las consecuencias de las acciones de explotación en el pasado. Por ello, la teoría poscolonial se construye sobre la experiencia de las luchas de liberación de los pueblos que bregaron por un tratamiento equitativo. Asegura que, en estas culturas desvertebradas, las ideas van al pasado para calibrar sus consecuencias y tratan de impactar en la psique de ambos: colonizado y colonizador, a favor de la descolonización completa. Ambos tendrían responsabilidades en una época que aboga toda forma de subyugación. La teoría revoluciona las mentes del colonizado y el colonizador, con el fin de asegurar una sociedad nueva en la que prevalezcan la libertad y la equidad.

Sin embargo, una contraposición crítica regresa a las fronteras nacionales, con el fin de esclarecer los mecanismos de subordinación y exclusión al interior del Estado. En este hilo teórico, la particularidad india de larga condición colonial dentro de una sociedad estratificada, motivó los estudios de subalternidad de Ranajit Guha y otros autores indios. Es un concepto aplicado a la estructura social de Asia sur, de manera especial, dada la persistencia en ella de separaciones y discriminaciones raciales, de clase, de casta, de género o de ocupación. Resaltan estos estudios la dialéctica con las políticas de dominio de las minorías en el poder, dado que los grupos subalternos están siempre sujetos a la actividad de los grupos que gobiernan, incluso cuando se rebelan y sublevan. Este giro tenía el propósito de dejar expresar y tematizar las voces de la subalternidad interna, que sobrepasan la historia del enfrentamiento con el poder militar y económico europeo, puesto que solo una sociedad que se confronta y revela las formas de dominio

doméstico está en capacidad de despojarse del condicionamiento colonial y del espejismo del Estado y el nacionalismo.

No obstante, el análisis de las hegemonías domésticas corre el riesgo de diluir su inmersión y conflictividad con las fuerzas externas. En este sentido, en su defensa del pluralismo mundial y anclada en la filosofía posestructuralista francesa, Gayatri Spivak llama la atención sobre la necesidad de deconstruir conceptos sustancializados y desvirtuados por el discurso del poder económico dominante, cual es el poder financiero o la financiarización planetaria. Defiende, por lo tanto, la deconstrucción de las categorías de los tres mundos, el colonialismo y el mismo poscolonialismo, debido a que su aceptación y asimilación por parte del discurso dominante tiene dos efectos perversos: de un lado los convierte en arma a favor de las nuevas formas de colonialidad, al terminar integrados a las representaciones y narrativas dominantes —el gran relato— y, de otra parte y por ello mismo, impiden las expresiones vivas y locales no mediadas ni por las representaciones ni por las élites nacionales y transnacionales. Es que en la medida que las organizaciones comunales de base son permeadas por las representaciones coloniales o imperialistas, se perpetúa la dualidad colonizador-colonizado, poder-no poder o conocimiento-ignorancia (Spivak, 2010).

El trabajo de Spivak confirma el tesón científico asiático por llevar los postulados tercermundistas, así como los de los estudios subalternos y la teoría poscolonial a la autocrítica, con el propósito de renovar las interpretaciones mediante nuevos ingredientes conceptuales y metodológicos. Los reparos básicos se concentran en cuatro aspectos: la persistencia de la lógica binaria, por medio de la cual la figura del colonizador invoca al colonizado y viceversa; el hecho de que, como consecuencia de esa dualidad, las estructuras de poder y las luchas de resistencia pre coloniales se evaporen; el correlativo curso lineal de la historia entre lo pre colonial, lo colonial y lo poscolonial, con el doble efecto de volver al eurocentrismo y concebir el derrotero social de forma teleológica; por último, la psicología de la victimización, que clausura las iniciativas de emancipación (Spivak, 2010). Como respuesta, una teoría asiática renovada ensaya conceptos y esquemas interpretativos no sustancializados ni mecánicos, respecto al orden mundial por construir.

La sociedad interconectada del siglo *xxi* es objeto de controversia en todas partes. Desde una orilla de la disputa se afirma que las fuerzas externas seguirán disolviendo las barreras regionales y nacionales, porque la racionalidad del mercado tiende a vincular al mundo entero y a abrir iguales

oportunidades de bienestar sin más consideraciones políticas o sociales. Esta lógica de nula o baja regulación estatal de la actividad económica, proviene del pensamiento liberal radicalizado en las orientaciones políticas de la escuela de Chicago, Milton Friedman, el llamado Consenso de Washington, analistas como Thomas Friedman (2006) y entidades tipo Banco Mundial y Fondo Monetario Internacional.

Debo señalar que el experimento neoliberal dejó unos cuantos ganadores y muchos perdedores. En cierta forma, los países asiáticos siguen siendo gestores y, a la vez, grandes beneficiarios de esta transformación económica internacional, porque captaron la actividad industrial y el desarrollo tecnológico. Tras el éxito de Japón, rezagado ahora en su capacidad innovadora, surgieron Corea, Taiwán, Singapur, China, Vietnam y, con renovado ímpetu, India, entre otros. Sin embargo, desde la otra orilla, el triunfalismo alrededor del proceso es denunciado tanto en el viejo centro económico (Europa, Estados Unidos) como en Asia misma.

En el plano normativo, el reordenamiento global es visualizado desde una hermenéutica diversa que alumbra los modos de relacionamiento entre las sociedades. Las soluciones cubren el amplio campo que se extiende desde la coexistencia de los bloques económicos y políticos, fundados sobre sistemas de valores diferenciados, hasta la interacción global horizontal, pasando por los arreglos mixtos, donde el concepto del Estado nacional todavía recibe una función reguladora. En primer término y frente al bloque europeo y al norteamericano, se siguen levantando las voces asiáticas que reivindican la integración de sus Estados sobre la base de la identidad continental. La diferencia y la distancia respecto a las otras regiones, que son bloques económicos y políticos en la práctica, alienta la cooperación intensa fundada sobre los recuadros civilizacionales.

En tono con esta apuesta, Mohamad Mahathir (2001) encuentra un conflicto de cosmovisiones en el fondo de las debacles que los europeos y estadounidenses infringieron y siguen causando a los pueblos asiáticos: la codicia –ese afán desmedido de la ganancia–. Para el ex primer ministro malasio, el espíritu de vasallaje dio carta abierta a la colonización del continente, pero no se detuvo tras su independencia, sino que se transmutó en nuevas formas de control económico y político. Aduce que la crisis regional de 1997 reveló la capacidad de destruir Estados completos por medio de la manipulación del precio de las divisas, mecanismo por el cual las monedas de las economías en vía de industrialización de Tailandia, Indonesia o Corea

eran solicitadas por fondos externos que las apreciaron de manera artificial para después deshacerse de ellas. Esos países colapsaron por su sistema de libre flotación de la tasa de cambio. Al revés, Malasia y China sufrieron menos consecuencias, debido a que sostuvieron un control estatal más estricto sobre el mercado bursátil, financiero y monetario. En parte, la relajación de los controles estatales refleja una pérdida del horizonte ético de dichas sociedades, o abandono de sus valores ancestrales, puesto que:

los valores asiáticos se orientan hacia la comunidad y la familia. Damos mayor valor a las necesidades e intereses de la familia y comunidad que al individuo y sus derechos absolutos. Atender tus responsabilidades con la familia y la comunidad se antepone al reclamo de privilegios individuales. Mientras los valores occidentales enfatizan los derechos individuales, en Asia subrayamos los derechos de la comunidad, y si alguien pisotea los derechos de la comunidad, en la realidad esa persona roba los derechos de la mayoría al perseguir derechos de manera egoísta. (...) Los valores asiáticos también incluyen el respeto a la autoridad. A la autoridad se la ve como la garantía de la estabilidad social; sin autoridad y estabilidad no hay civilidad. Sin alguna creencia o respeto por la autoridad, una sociedad cualquiera, inclusive las occidentales que alaban los derechos individuales, terminan por caer en la anarquía (Mahathir, 2001, p. 69).

En segundo lugar, y en sentido semejante a esta coexistencia regional que confronta la tesis del choque pregonado por Samuel Huntington, cierta parte de la teoría asiática se inclina por el complemento mutuo. El autor chino Cha (2003, pp. 505-506) declara, de cara a la globalización, que Asia oriental y “Occidente” enfrentan retos diferentes, porque ambos se erigieron sobre cosmovisiones distintas. Ambos deben interactuar en conjunto, y es un error determinar cuál de ellos es superior. La civilización “occidental” es muy eficiente y competitiva, pero necesita resolver el problema de la alienación causada por el dominio de “especialistas sin espíritu”⁶. La “oriental” se caracteriza, en cambio, por salvar las relaciones interpersonales, pero es menos eficiente. Sus problemas de deshumanización causados por el autoritarismo y la corrupción deben ser resueltos.

Por lo tanto, cada civilización necesita soluciones metodológicas distintas según sean sus problemas; no obstante, ellas tienen mucho que aprender unas de otras. Algunos problemas compartidos comprenden la contamina-

6 *Especialistas sin espíritu*, según Max Weber.

ción ambiental, la destrucción de los ecosistemas naturales y la producción descontrolada en nombre de la eficiencia y el desarrollo. Para Cha, en las estructuras sociales orientales el mejoramiento en la eficiencia debe estar inspirado en las ventajas de las relaciones humanas puras. Ahora bien, si se tiene en cuenta la ausencia de acogida al liderazgo religioso, los intelectuales cumplen una función singular en recuperar la tradición, confuciana en el contexto de Corea y Asia Oriental, de cara a reinterpretar de manera creativa las visiones del mundo actual. Ellos tendrían la tarea de rescatar el “espíritu” confuciano, soslayando los prejuicios de género, autoritarismo y defensa de la jerarquía social, inherentes a esa doctrina.

Por su parte, de las tres relaciones interculturales mencionadas en la segunda sección –anversa, reversa y de interacción–, Qin Yaqing recurre a esta última:

La gobernanza relacional es un proceso consistente en negociar acuerdos sociopolíticos que gestionan relaciones complejas en una comunidad, a fin de generar orden, de manera que los miembros se comporten de un modo recíproco y cooperativo, sobre la base de la confianza mutua, que se desarrolla a partir de un entendimiento compartido de normas sociales y moralidad humana (Qin, 2012, p. 85).

Este autor también utiliza la dialéctica china de la complementariedad para observar relaciones en la política mundial y prohiar una sociedad fiduciaria, en espera que tales esfuerzos lleven a las teorías “occidentales” de las relaciones internacionales a un diálogo intelectual que dé lugar a más conocimiento sobre los asuntos comunes y a reflejar mejor la pluralidad cultural. De hecho, la china como cualquier otra civilización goza de riqueza que aportar a la armonía social y el cuidado del ecosistema. Por eso, para Qin, más allá de cuestionar si China se dirige a una nueva hegemonía, si aplica el sistema de *tianxia* o adopta la relacionalidad, lo importante es su participación en solucionar los problemas mundiales contemporáneos (Qin, 2012, p. 87). Sin embargo, otro examen se queja del remanente eurocéntrico de estos planteamientos por la permanencia de la figura estatal. Al respecto, Shih (2010) argumenta que los intelectuales asiáticos no celebran el fin de la historia a través del triunfante establecimiento del Estado-nación en sus comunidades. Más bien, ellos se entienden como agentes civilizacionales que se adaptan a presiones y desafíos.

De este modo, un tercer grupo de propuestas radicaliza la disolución del Estado nacional. Se encuentra, al respecto, la doble variante en estas

soluciones no eurocéntricas ni estadocéntricas de la gobernanza global. De un lado, la vía ético-política. Forma parte de ella, el concepto de *tianxia*, gracias al cual Zhao Tingyang descalifica cualquier pretensión hegemónica en el orden social mundial, que ha de estar sujeto, más bien, a una institucionalidad no estatal, que integre la triple dimensión geográfica (la tierra), psicológica (el sentimiento popular) y política (institucionalidad mundial) de los pueblos. Se entiende que el orden internacional actual es incipiente, porque no está construido sobre y por las diversas sociedades, sino por la suma de los Estados y, por eso, carece de “mundialidad” o “globalismo”, puesto que lo internacional y la globalización todavía dependen de la acción estatal y las estructuras verticales. La mundialidad, en cambio, está llamada a reparar este mundo fracasado o no-mundo, por un orden global de interacción moral horizontal entre las diversas sociedades (Zhao, 2006, pp. 38-39).

De otro lado, hay una alternativa cultural, preferida por los autores japoneses, quienes aseveran que estos nexos son fundamentales y de mayor continuidad, en contraste con las condiciones históricas en que surge el Estado y su relacionamiento de tipo económico-político y estratégico. Entonces, una vez disuelta como unidad analítica del Estado, la estructura jerárquica del poder tiende a desaparecer para dar lugar a las relaciones vivas y horizontales. No hay una ruptura completa, pero sí abre un horizonte distinto para entender y explicar la globalización. Representantes visibles de esta reflexión reciente son Akira Irie y Nobuya Banba (Shimizu, 2015).

Para Irie, el Estado nacional resulta una categoría obsoleta cuando de determinar las relaciones en la sociedad globalizada se trata, porque da cuenta de aspectos parciales de esa realidad, cuya parte mayor es obra de los actores no estatales. En la práctica, el mundo es más un conjunto de lazos operados por los pueblos y las comunidades. Algunos de esos vínculos culturales más sustanciales de lo que los gobiernos y la burocracia podrían admitir son los intercambios de ideas y personas, en varias categorías, al modo de la cooperación académica. A través de estos movimientos ocurre el intercambio constante entre lo local y lo global. Las relaciones internacionales dejan de configurarse como relaciones de poder y se entienden mejor como fuerzas y desarrollos que atraviesan las culturas nacionales. El sistema internacional deja de ser la estructura interestatal de rivalidades y aflora como un contexto social de transacción entre individuos y grupos que permean las fronteras políticas.

De modo semejante, Banba recaba otras dimensiones de las relaciones internacionales que no cubre el Estado-nación. En concreto, señala que los actores imprescindibles son los individuos, aun si se consideran los aspectos políticos y del poder. Ese papel de los individuos debe entenderse en la doble capacidad de la “conciencia revolucionaria” y la “prueba de conciencia”. La primera categoría indica la posibilidad de que los pueblos en cualquier lugar del planeta se liberen de las condiciones opresivas, en forma colectiva, pues son los grupos lo que se emancipan; sin embargo, esos movimientos acogen los principios de los individuos revolucionarios. La prueba de conciencia instituye al individuo como tal, puesto que uno existe para alguien, por alguna razón, en un tiempo y lugar específicos. Ello desata el deseo de la participación política, por parte de los individuos concretos, los grupos nacionales y hasta las organizaciones supranacionales, según sus respectivas historias, *ethos* y especificidad étnica (Shimizu, 2015).

Este espíritu cosmopolita supraestatal inspira de manera clara a pensadores en toda Asia. En India, toma el ropaje de pluralismo cultural: solo un mundo plural es más justo, afirma Spivak (2012). Asimismo, Behera contrasta las barreras estatales y disciplinares con las manifestaciones espontáneas de los grupos de base y su interlocución mundial, con lo cual se une también a la idea de un universalismo “auténtico” (Behera, 2009). En igual sentido y con base en el estudio de la crisis financiera asiática de 1997, Yeung (2002) sostiene que el discurso ideológico es muy atractivo y se mantendrá por largo tiempo como presupuesto analítico, pero la particularidad de las regiones marca diferencias notables dentro de un proceso que corre de arriba hacia abajo tanto como en sentido inverso. Su crítica apunta a la ausencia de más actores sociales que construyan la globalización, a través de la resistencia y la movilización de masas. A su entender, el derrumbe de Suharto en Indonesia, en 1997, por efecto del desastre financiero, ilustra bien esta hipótesis de trabajo. En este contexto, cabe sopesar las valoraciones internacionales asiáticas

COMENTARIOS A LAS VALORACIONES ASIÁTICAS DEL SISTEMA INTERNACIONAL

En las líneas anteriores, se mostró el esfuerzo intelectual por participar en el debate de las relaciones internacionales con sellos interpretativos asiáticos. Ello les ha supuesto a sus autores conocer las teorías más difundidas y frente a ellas repensar sus propias plataformas explicativas, con el fin de equiparar

el préstamo, descalificarlo o renovarlo. Este reto guarda semejanza con el desafío colosal que les planteó el proyecto colonial e imperialista a lo largo de cuatro siglos, causa de la organización y movilización hasta recuperar su independencia política durante la segunda guerra mundial o en sucesos posteriores. La triple respuesta fue la de competir por medio en la disputa territorial, en el caso japonés; la lucha armada, escogida por la mayoría, casi siempre con la influencia ideológica comunista y el apoyo logístico de la Unión Soviética, y una tercera, que también surtió efecto positivo: acudir a la filosofía ancestral para levantar el ánimo popular y resistir. Esta fue la bandera enarbolada por Gandhi.

Es atractivo asociar estas formas de reacción con las categorías de los enfoques anverso, reverso e interactivo de Qing Yaqing (2012). Desde la primera de ellas, el escenario mundial resulta iluminado con las luces del pensamiento milenario de esa civilización; en la segunda, se toman prestados los conceptos extranjeros con la intención de doblegar al adversario y, en la tercera, el espacio teórico queda abierto a la interlocución y la cooperación. El modelo anverso sugiere la defensa cerrada de los sistemas teóricos, al modo de los valores asiáticos, en contraste con otras posiciones que asumen las teorizaciones importadas para confrontarlas —el modelo reverso—, y otras más que proponen esquemas de concertación y construcción mutua del conocimiento en la edad global y cosmopolita, o un modelo interactivo.

Gracias a estas réplicas de la academia asiática, los estudios internacionales reciben aportes analíticos, heurísticos y normativos. El ideario de *kasar* nos facilita leer el ejercicio del poder desde otras facetas distintas a la teorización europea; mientras que el monismo de *advaita* o el concepto de mundanidad nos remiten a configuraciones de la realidad en un orden metafísico distinto de la trascendencia dualista europea. Se trata de contribuciones heurísticas que abren horizontes inéditos al estudio académico. Asimismo, en cuanto al deber ser de los asuntos globales, configuraciones ideales alrededor de *tianxia*, del mundo armonioso o las ofertas de cosmopolismos radicales supraestatales no dejan de enriquecer el patrimonio intelectual de la humanidad, en momentos de búsqueda de alternativas a los esquemas excluyentes y violentos de control social que el mundo no logra extirpar.

Al partir de la premisa de las valoraciones asiáticas del sistema internacional, se obvió la pura presentación de la discusión sobre la existencia o no de teorías nacionales o regionales de las relaciones internacionales. Una

premisa adicional supone que como disciplina inscrita en las ciencias sociales su naturaleza es aproximativa y en vínculo estrecho con los requerimientos de orden ético y político, en cuanto hay compromisos más explícitos con la acción, con su aplicación en los asuntos prácticos de los Estados y las organizaciones sociales. Estas anticipaciones tienen como objetivo acomodar ciertos elementos funcionales al examen de las valoraciones asiáticas sobre el sistema internacional. Sobresalen en esta exploración epistemológica los asuntos relativos al estatuto disciplinar de la teoría de las relaciones internacionales, sus conceptos medulares y los sesgos perceptivos.

En primer lugar, la disciplina de las relaciones internacionales tiende a ser considerada como un conjunto de variables autorreferenciales que devendrían en un cuerpo teórico más o menos autónomo. El debate distingue dos posiciones contrastantes entre quienes priorizan el Estado en su interés primordial de subsistir y quienes relativizan esa entidad frente a las transacciones privadas y las conexiones sociales y el intercambio cultural. En ambos casos, acoger un marco analítico acabado da pie a las clasificaciones del universo teórico, en las que priman las escuelas euroamericanas, por fuera de las cuales las conceptualizaciones de otros lugares pasan a ser menores y marginales.

Un patrón conceptual así, rígido, es calificado por Behera de “violencia epistémica”. Ampliar el marco del examen internacional responde, entonces, a la necesidad de acoger aproximaciones, percepciones y evaluaciones diferentes a las escuelas convencionales. Pero, tiene, asimismo, el objetivo adicional de exigir nexos disciplinares con las diversas modalidades de las ciencias sociales: política, economía, sociología, antropología y demás, disciplinas tan en construcción como la teoría de relaciones internacionales misma.

Aquí, el punto clave es asumir la naturaleza variable del objeto de estudio, cuyo derrotero no es anticipable de manera absoluta, ya que entra en juego en su cambio constante toda la serie de atracciones, choques y alianzas entre los Estados, los grupos y las organizaciones privadas. De esta manera, se comprenderían mejor los énfasis que puedan provenir de las regiones y de los países, en razón de los rasgos de identidad y las estructuras específicas de los esquemas de asociación y cooperación que entre ellos existen. En algunas de las teorizaciones asiáticas, en la medida que este axioma no se toma en serio, surge esa especie de complejo de inferioridad intelectual frente a la teorización metropolitana.

En segundo lugar, y en conexión directa con lo anterior, es visible alguna proclividad asiática a asumir sin la crítica suficiente los préstamos culturales, en el empeño de conformar versiones pos del sistema internacional, con lo cual terminan por eliminar categorías determinantes en la comprensión de tal complejidad. Un ejemplo preciso es la expulsión del Estado en la teoría de la posmodernidad hacia la meta de versiones “posoccidentales”, pospositivistas y poscoloniales de los asuntos internacionales. De paso, con la eliminación del concepto de Estado, se echa por la borda la estructura del poder global, y el desenlace no es otro que un artilugio que ofrece solo una solución cosmética a un asunto capital.

Este último calificativo no es casual. El concepto capital lo es en su doble condición de instrumento central o esencial del mecanismo económico, referente de la lógica de reproducción del sistema capitalista, tanto como de categoría analítica. Es claro que el Estado westfaliano no estableció las relaciones económicas capitalistas, sino que es más bien su resultado. Como mecanismo político tuvo por encargo concentrar los dispositivos legales y físicos para que las transacciones y movimientos requeridos en la apreciación del capital quedaran asegurados de manera definitiva. Por lo tanto, en el plano conceptual, es imposible un diagnóstico cabal del sistema internacional sin tener en cuenta la subordinación del sistema político y, por ende, el Estado a las prerrogativas del capital. Así, cuando varias de las propuestas de regencia global desde Asia desmontan el Estado moderno, da la impresión de que están confundidos los dominios del examen de la realidad y las exploraciones de la organización social a futuro.

Al contrario, la imagen del mundo de relaciones sociales y culturales horizontales barre no solo con los enclaustramientos de las sociedades dentro de los Estados que operan con todo el arsenal de medios de facilitación y restricción de los movimientos de las personas, sino que elimina, asimismo, la jerarquía del poder político, económico y militar global. Es que el supuesto terreno nivelado, ese mundo llano de Friedman (2006), y los devotos de la desregulación extrema, no existe más que en el imaginario liberal de las libertades ilimitadas que brinda el comercio globalizado. Tras ese cuadro idílico se esconden la cruda realidad de las diferencias y rivalidades económicas y políticas, de la atracción y repulsión del poder triple económico, político e ideológico planetario (De Gregori, 2011); de modo que al construir diagnósticos y proyectos sin estos elementos se va directo hacia el relativismo y el utopismo.

En tercer lugar, resulta problemático también el acopio categorial de los autores asiáticos en los que persiste la comprensión de la realidad internacional todavía dentro de la conceptualización de la dicotomía este-oeste, como dos agentes sustanciales. Formulado por Kipling en el siglo XIX, el eslogan “este es este, oeste es oeste y jamás llegarán a encontrarse” sigue cavando esa zanja artificial de diferencias imaginarias. Esta dualidad homogeniza el conjunto de sociedades que interactúan y compiten sin ser bloques separados. Desde Said sabemos cómo se construyó el imaginario “oriente”, como referencia necesaria para que Europa se autodefiniera. Al aceptar la existencia de esos bloques uniformes, se dejan de lado las contradicciones al interior de los países centrales, así como las alianzas y oposiciones con los países periféricos⁷, causa de las propias contradicciones domésticas de los países. Más aún, si “Oriente” fuera un hecho real, Asia, África y las sociedades latinoamericanas quedarían por fuera de esta geografía política.

Si, en cambio, se perfila el movimiento de alianzas y rivalidades al interior de los países y de estos entre sí, se esclarece la contradicción del sistema global y su jerarquía económica y política, así como la posición de las teorías y los intelectuales, ya que en el centro euroamericano se encuentra tanta resistencia como la que puede haber por fuera. Y hay, de hecho, tantos seguidores del discurso liberal –ahora neoliberal– del orden mundial por fuera de Estados Unidos y Europa, en regiones tan apartadas de “Occidente” como Japón, Corea, Sudáfrica y Argentina.

Lo cierto es que la desregulación neoliberal vigorizó la regulación global por parte del capital privado. Más aún, el orden internacional lo dictaminan los intereses de los grupos financieros globales que, por un lado, ponen a su servicio los Estados centrales (Estados Unidos, Inglaterra, Alemania, Japón e Israel, ante todo) y establecen acuerdos con sus rivales grandes –Rusia, China– mientras, por el otro, juegan a la exclusión de los opositores menores –Siria, Norcorea, Irán–, en la medida que necesitan demonizar sus regímenes, con el fin de hacer digerible para la opinión pública doméstica el vasto gasto militar y las bondades de la “democracia” o su versión de los “derechos humanos”. Se trata de una “narrativa salvacionista” con alegato de soberanía, cuyo fin último es asegurar “la protección inversionista” (Pahuja,

7 El uso de los conceptos centro-periferia no asume una plataforma binaria, ya que Wallerstein es muy claro en incluir la semiperiferia como una categoría mediadora (Wallerstein, 1974).

2011). El problema es que este orden económico persevera en la medida que el sistema político multilateral, del que cabe esperar la gobernanza global equitativa, no logra la ascendencia que merece.

CONCLUSIONES

La forma como los países europeos se catapultaron y les tomaron gran distancia a los demás pueblos en el orden económico y técnico afectó de manera recóndita la autovaloración de las sociedades asiáticas, las que, en ciertos casos, dudaron de su pasado, sus tradiciones y sus propios marcos conceptuales y, en otros, procuraron conformar una síntesis conveniente entre lo importado y lo autóctono. Estas elaboraciones y revaluaciones son de índole analítica, heurística y normativa, en cuanto aportan explicaciones de las conexiones políticas por medio de conceptos no convencionales como los de *mandala* y *kasar*, abren dimensiones metafísicas con los conceptos de *advaita* o *brahman* y apuestas de gobernanza global armoniosa, cosmopolita y pluralista, en el esquema de *tianxia*, entre otros.

Estos sistemas valorativos complejizan las interpretaciones del sistema internacional, desde perspectivas que tratan de invalidar o competir con los paradigmas más difundidos, confeccionados de manera especial por la academia estadounidense y europea. Sin embargo, esta tensión no debe dar lugar a establecer dos estancos delimitados por la geografía, pues se perderían de vista las contradicciones en las prácticas y en las teorías, tanto en los países centrales —que tienen sus propios impulsos contestatarios— y los periféricos, también signados por movimientos dialécticos.

Asimismo, llama la atención la forma como tiende a asumir un compromiso con una teoría de las relaciones internacionales autofundada, que restringe su transformación constante con los aportes desde diferentes zonas del planeta y desde las diversas disciplinas de las ciencias sociales. Como parte de las adquisiciones externas y en contraposición a ellas, hay planteamientos ligados a los presupuestos posmodernos que eliminan categorías claves en la comprensión de la edad global, como lo pueden ser, entre otras, el Estado nacional o el poder. Esta polaridad afecta las interpretaciones hasta el punto que terminan sustancializados referentes culturales como “Oriente-Occidente”, espiritual-material, economía-cultura y otras dualidades que diluyen el poder de los Estados y sus contradicciones en un fondo teórico relativista.

Tanto para el examen crítico del sistema mundial como para el bosquejo de arreglos alternativos haría falta apropiarse más de la regulación multilateral, que ha dado lugar al complejo institucional de las Naciones Unidas y otras organizaciones convenidas en la posguerra, a pesar del desconocimiento frecuente de sus disposiciones, sobre todo por parte de los países más poderosos. De esa manera, los acentos regionales asiáticos, extraídos de su experiencia de concertación política y cooperación económica y estratégica, podrían reflejarse en la negociación internacional, a la par con los argumentos provenientes de otras regiones. Esta senda podría encaminar la construcción de la teoría internacional que refleje la unidad, diversidad y contradicciones de la edad global.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACHARYA, A. (2011). Dialogue and Discovery: In Search of International Relations Theories Beyond the West. *Journal of International Studies*, 39 (3), 619-637.
- ACHARYA, A. (2010). *Non-Western International Relations Theory. Perspectives on and beyond Asia*. New York: Routledge.
- ALATAS, S. F. (2006). *Alternative Discourses in Asian Social Science: Responses to Eurocentrism*. New Delhi: Sage.
- AYDIN, C. (2007). *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian thought*. New York: Columbia University Press.
- AYDINLI, E. y. (2009). Turkey. Towards homegrown theorizing and building a disciplinary community. En TICKNER, A. y O. WÆVER, *International relations scholarship around the world* (pp. 208-223). New York: Routledge.
- BASRUR, R. (2009). Scholarship on India's International Relations. Some Disciplinary Shortcomings. *International Studies*, 46(1), 89-108.
- BEHERA, N. C. (2009). South Asia. A "realist" past and alternative futures. En TICKNER, A. y O. WÆVER, *International Relations Scholarship Around the World* (pp. 134-157). London: Routledge.
- BRESLIN, S. (2011). The 'China model' and the global crisis: from Friedrich List to a Chinese mode of governance? *International Affairs* 87(6), 1323-1343.

- CHA, S.-H. (2003). Myth and Reality in the Discourse of Confucian Capitalism in Korea. *Asian Survey*, 43(3), 485-506.
- CHEN, C.-C. (2011). The Absence of Non-Western IR Theory in Asia Reconsidered. *International Relations of the Asia-Pacific*, 11(1), 1-23.
- CHOI, J. K. (2008). Theorizing East Asian International Relations in Korea. *Asian Perspective* 32, 193-216.
- DE GREGORI, W. (2002). *Capital intelectual. Administración sistémica*. Bogotá: McGrawHill.
- DE GREGORI, W. (2011). *Manifiesto de la proporcionalidad con democracia directa*. Raleigh, N. C.: Lulu Enterprises.
- FRIEDMAN, T. (2006). *The world is flat: a brief history of the twenty-first century*. New York: Farrar, Strauss & Giroux.
- FUNG, Y.-L. (1976). *A Short History of Chinese Philosophy*. New York: The Free Press.
- GANDHI. (2009). *‘Hind Swaraj’ and other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GEERAERTS, G. y JING, M. (2001). International Relations Theory in China. *Global Society*, 15(3), 251-276.
- GUHA, R. (1983). *Elementary Aspects of Peasant Insurgency*. New Delhi: Oxford University Press.
- IKEDA, J. (2008). Japanese vision of international society: a historical exploration. En Shimizu, K. *Is There a Japanese IR? Seeking an Academic Bridge through Japan's History of International Relations* (pp. 5-28). Otsu: Ryukoku University.
- INOUCHI, T. (2009). Japan, Korea, and Taiwan: are one hundred flowers about to blossom? En TICKNER, A. y O. WÆVER, *International Relations Scholarship around the World* (pp. 86-102). London: Routledge.
- JUNG, J. (2015). A Historical Consideration into Two Perspectives on Culture Revealed in the New Korean Wave Discourse. *International Journal of Social Science and Humanity*, 5(8), 730-734.
- KANG, D. (2004). Hierarchy, Balancing and Empirical Puzzles in Asian International Relations. *International Security*, 28(3), 165-180.

- KANG, D. C. (2003). Getting Asia Wrong: The Need for New Analytical Frameworks. *International Security*, 27 (4), 57-85.
- KIM, H. K. (2009). International relations studies in Korea: retrospects and prospects. *Pacific Focus* (24), 402-421.
- KIM, H.-J. (2016). Will IR theory with Chinese Characteristics be a powerful alternative? *The Chinese Journal of International Politics*, 9(1), 59-79.
- KITA, I. (1919). *An Outline Plan for the Reorganization of Japan*. Obtenido de <http://www.worldfuturefund.org/Reports/Japan/Kitta.htm>
- LIANG, S. (1997). Constructing an International Relations Theory with "Chinese characteristics". *Political Science*, 49(1), 23-39.
- MAHATHIR, M. (2001). *A New Deal for Asia*. Selangor Darun Ehsan: Pelanduk.
- MAHBUBANI, K. (2009). *The New Asian Hemisphere. The Irresistible Shift of Global Power to the East*. New York: Public Affairs.
- MAKARYCHEV, A. y V. MOROZOV (2013). Is 'Non-Western Theory' Possible? The Idea of Multipolarity and the Trap of Epistemological Relativism in Russian IR. *International Studies Review*, 15(3), 328-350.
- MALLAVARAPU, S. (2009). Development of International Relations Theory in India Traditions, Contemporary Perspectives and Trajectories Article. *International Studies*, 46(1), 165-183.
- MEZZADRA, S. y F. RAHOLA. (2008). La condición poscolonial. Unas notas sobre la cualidad del tiempo en el presente global. En S. MEZZADRA, *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales* (pp. 261-278). Madrid: Traficantes de Sueños.
- MOON, C. y T. KIM. (2002). International Relations Studies in South Korea. *Journal of East Asian Studies*, 2(1), 45-68.
- NAM, S. (2013). The Cultural Political Economy of the Korean Wave in East Asia: Implications for Cultural Globalization Theories. *Asian Perspective*, 37(2), 209-231.
- NOESSELT, N. (2012). Is There a "Chinese School" of IR? Obtenido de www.giga-hamburg.de/de/system/files/publications/wp188_noesselt.pdf
- NOESSELT, N. (2015). Revisiting the Debate on Constructing a Theory of International Relations with Chinese Characteristics. *The China Quarterly*, 222, 430-448.

- PAHUJA, S. (2011). *Decolonising International Law. Development, Economic Growth and the Politics of Universality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PAUL, T. V. (2009). Integrating International Relations studies in India to global scholarship. *International Studies*, 46(1-2), 129-145.
- QIN, Y. (2007). Why is there no Chinese International Relations Theory? *International Relations of the Asia-Pacific*, 7(3), 313-340.
- QIN, Y. (2012). Cultura y pensamiento global: una teoría china de las relaciones internacionales. *Revista Cidob d'Afers Internacionals* (100), 67-90.
- REVOLUTIONARY COMMUNIST LEAGUE OF BRITAIN. (s.f.). The Theory and Practice of Mao. Obtenido de <https://www.marxists.org/history/erol/uk.hightide/mao.htm>
- RUKUNDWA, L. (2007). The formation of postcolonial theory. *HTS*, 63(3), 1171-1194.
- SARIOLGHALAM, M. (2009). Accomplishments and limitations in IR. En TICKNER, A. y O. WÆVER, *International Relations Scholarship around the world* (pp. 158-171). New York: Routledge.
- SEBASTIAN, L. C. y I. G. LANTI. (2010). Perceiving Indonesian approaches to international relations theory. En ACHARYA, A. *Non-Western International Relations Theory. Perspectives on and beyond Asia* (pp. 148-169). New York: Routledge.
- SERGOUNIN, A. (2009). Russia. IR at the crossroads. En TICKNER, A. y O. WÆVER. *International Relations Scholarship around the World* (pp. 223-239). New York: Routledge.
- SHAH, D. y G. ASCIONI. (2016). Rethinking the absence of post-Western International Relations theory in India: 'Advaitic monism' as an alternative epistemological resource. *European Journal of International Relations*, 22(2), 313-334.
- SHIH, C. (2010). *The Plausible Asian Schools of International Relations: Hypothesizing Non/interventionism*. Obtenido de http://www.uni-heidelberg.de/md/zo/sino/research/2009_shih_chih-yu_east_asian_ir.pdf
- SHIMIZU, K. (2015). Materializing the 'non-Western': two stories of Japanese philosophers on culture and politics in the inter-war period. *Cambridge Review of International Affairs*, 28(1), 3-20.
- SPIVAK, G. (2010). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Barcelona: Akal.
- SPIVAK, G. (2012). *Otras Asias*. Barcelona: Akal.

- TREVOR-ROPER, H. (ed.) (1988). *Historia de las civilizaciones. La época de la expansión*. Madrid: Alianza Editorial/Labor.
- WALLERSTEIN, I. (1974). *The Modern World System. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in Sixteenth Century*. New York: Academic Press.
- WANG, H. (2013). Being Uniquely Universal: building Chinese international relations theory. *Journal of Contemporary China*, 22(81), 518-534.
- WANG, Y. (2009). China: between copying and constructing. En TICKNER, A. y O. WÆVER, *International Relations Scholarship around the World* (pp. 103-119). London: Routledge.
- XIAO, R. (2010). The international relations theoretical discourse in China: one world, different explanations. *Journal of Chinese Political Science* (15), 99-116.
- YAN, X. (25/02/2013). New Values for New International Norms. Obtenido de http://www.ciis.org.cn/english/2013-02/25/content_5755168.htm
- YEUNG, W. (2002). The Limits to Globalization Theory: A Geographic Perspective on Global Economic Change. *Economic Geography*, 78(3), 285-305.
- ZHAO, T. (2006). Rethinking Empire from a Chinese Concept 'All-under-Heaven' (Tian-xia). *Social Identities*, 12(1), 29-41.
- ZHAO, T. (2008). The Self and the Other: An Unanswered Question in Confucian Theory. *Frontiers of Philosophy in China*, 3(2), 163-176.